51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 47 22 NOVEMBRE 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment expliquer cette parole d'un prédicateur qui, venant de montrer les effets du péché originel (privation de la vie de la grâce, disparition des biens de surcroît, l'impassibilité et l'immortalité, rupture de l'équilibre entre nos facultés, c.-à-d. concupiscence), s'exprime ainsi :

« *D'où la concupiscence apparaît comme une faiblesse et un désordre de nos facultés et non comme une altération de la nature :* « Toute nature est bonne, le vice est contre nature » (S. Augustin).

« *D'où apparaît pour l'homme la possibilité, en dehors de l'état de grâce, d'être honnête et vertueux, et son devoir est de l'être, malgré la difficulté plus grande pour lui.* »

Il me semble que, pour rester dans la vérité plénière, il aurait dû dire : l'homme déchu peut, sans le secours de la grâce actuelle, accomplir quelques actes naturellement bons, et il ne peut pas sans ledit secours accomplir toute la loi morale naturelle. Ainsi l'homme déchu, laissé à ses seules forces, est capable de faire *quelque bien*, mais non d'accomplir *tout bien*, même dans l'ordre naturel.

La nature humaine n'a pas été altérée ; c'est vrai. Mais elle est blessée par le péché originel. N'est-ce pas trop absolu cependant de citer S. Augustin de cette façon, car le saint Docteur a fait la juste part des choses ?

N'est-il pas exagéré de prétendre à la vertu et à l'honnêteté de l'homme sans la grâce, d'une façon absolue ? Que l'homme, sans la grâce, puisse garder quelque temps la loi morale, je le concède ; mais cet effort ne peut durer longtemps, car sous le coup de certaines tentations la volonté finit par succomber. L'expérience n'est-elle pas là ? Et même parmi les chrétiens ?

R. — Croyez-vous qu'il y ait tant d'opposition entre l'assertion du prédicateur et votre manière de voir ? Je relève que le prédicateur a dit : « en dehors de *l'état* de grâce, il est possible d'être honnête et vertueux, » et vous, vous prétendez que *sans la grâce, au moins actuelle,* l'honnêteté et la vertu, même naturelles, sont impossibles. Avant d'attaquer le prédicateur, il faudrait prouver qu'il a exclu de son concept d'honnêteté et de vertu naturelles l'influence de la grâce *actuelle*. Or, cette preuve, vous ne la pouvez faire. Il est donc bien possible qu'au fond vous soyez d'accord.

Quoi qu'il en soit, pour répondre à vos questions, nous rappellerons la doctrine catholique en la complétant par les nuances que les théologiens ont cru devoir y adjoindre.

I. — *Le texte de S. Augustin :* « Toute nature est bonne, le vice est contre nature. » — Ce texte est-il authentique ? Sous cette forme, nous ne le pensons pas. En parcourant très attentivement les *Indices* de S. Augustin, dans la *Patrologie* de Migne, nous avons trouvé quelques indications à ce sujet.

Tout d'abord le rapprochement des deux assertions n'existe pas, à coup sûr, avec cette précision. Il semble bien que le prédicateur ait extrait cette « pensée » d'Augustin des *Sentences* de Prosper d'Aquitaine où, à deux reprises (t. LI, col. 1870, 1896), on trouve quelque chose d'analogue. Si l'on consulte les références placées au bas des pages, on aboutit d'une part, à un texte authentique : *vitium ita contra naturam est, ut non possit non nocere naturæ (De civ. Dei,* c. 17 ; t. XLI, col. 331), et d'autre part à un texte supposé : *omnis natura, in quantum natura, bona est (De fide ad Petrum,* c. 21 ; t. XL, col. 773).

Si l'on veut chercher la vraie pensée de S. Augustin, on la trouvera dans les *Retractationes,* l. I, c. 15, n. 6, où il explique que le vice est postérieur à la nature, telle que Dieu l'a créée. La nature, en tant que nature bonne, est telle par son origine, *propter originem natura appellatur ;* et cette nature est celle dans laquelle Dieu nous a créés sans défaut, *natura dicitur in qua sine vitio creati sumus* (t. XXXII, col. 610).

Voilà donc la portée exacte, expliquée par le saint Docteur lui-même, des assertions augustiniennes apparentées au texte fabriqué par votre prédicateur. Mais ici, nous sommes en plein dans la note habituelle de l'évêque d'Hippone, et de ce texte, expliqué comme le veulent les *Rétractations,* on ne peut rien tirer en faveur de la thèse du prédicateur : la nature, « viciée » (le mot ne serait pas exagéré dans le vocabulaire augustinien) par la concupiscence, n'est déjà plus cette nature *propter originem appellata*.

Laissons donc l'autorité d'Augustin, qui ne peut ici que compliquer le problème.

II. — *La concupiscence doit-elle être dite simplement une faiblesse et un désordre de nos facultés et non une altération de la nature ?*

***a)* Si nous nous en tenons à la considération purement *philosophique* de la nature humaine, c'est-à-dire à la considération des exigences de ses éléments essentiels, il est hors de doute que**

cette proposition exprime la vérité. L'homme, en effet,

« est un être composé de corps et d'âme, un animal raisonnable, et, comme il y a en lui une double connaissance, sensible et intellectuelle, il y a aussi en conséquence un double appétit ou mouvement vers le bien sensible et spirituel. Mais la connaissance sensible précède la connaissance intellectuelle ; et de même, l'appétit sensible prévient l'appétit spirituel Avant toute réflexion la vue d'un aliment provoque le désir de manger, la résistance d'un obstacle provoque la colère, etc. *Ce mouvement spontané de l'appétit sensible vers son objet s'appelle la concupiscence,* au sens le plus général du mot ; c'est un mouvement NATUREL et DE SOI LÉGITIME

Mais pour demeurer tel, cet appétit sensible doit être soumis à la raison. Or, sa vivacité est si grande que non seulement il prévient la volonté, mais encore l'incline fortement vers le plaisir contraire au bien spirituel. De là, dans l'homme, une lutte pénible que S. Paul a ainsi décrite : « Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur, mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres. » (Rom., VII, 22-23).

L'attrait du plaisir sensible qui devance la raison et l'entraîne avec force vers un bien contraire à la loi morale, se fait particulièrement sentir, on le sait, dans « la chair » et en ce qui concerne l'instinct de la reproduction. Aussi a-t-on coutume de donner spécialement le nom de concupiscence charnelle à cet attrait violent, dont les mouvements et les signes échappent à la volonté et provoquent en nous la pudeur, c'est-à-dire un sentiment d'appréhension de ce qui blesse la délicatesse, sentiment de honte en présence d'un désordre moral redouté ou accompli. Sans doute, ces mouvements de la concupiscence charnelle ne sont pas de soi formellement mauvais, puisque involontaires ; mais ils sont une occasion de mal, parce qu'ils gênent la parfaite liberté et constituent cet aliment du péché qui, tel l'amadou, *fomes,* prêt à s'enflammer à la moindre étincelle, met en si grand danger la vie morale de l'homme [1]. »

On le voit par cette analyse : la concupiscence, même la plus violente et la plus dangereuse, n'est pas un mal moral. Tout au plus pourrait-on parler d'elle comme d'un mal physique, résultant des éléments dont la nature humaine est composée. La concupiscence ne devient un mal moral que si librement la volonté y acquiesce, selon la doctrine exposée par S. Thomas, Ia-IIæ, q. 24, a. 1. Prise en soi, elle n'est qu'un défaut naturel, un mal physique, si l'on veut, résultant de la constitution même de l'homme ; mal auquel nous pouvons, avec le prédicateur, donner le nom de désordre, en n'attachant pas toutefois à ce mot la signification de désordre moral.

b) Mais si, avec S. Augustin, nous envisageons la nature humaine dans l'état *historique* où Dieu l'avait constituée, c'est-à-dire, placée dans cette rectitude morale que lui conférait le don d'intégrité, — les appétits inférieurs parfaitement soumis à la raison, — la concupiscence constitue non seulement une faiblesse et un désordre physique de nos facultés, mais une véritable déchéance de la nature. Elle fait partie intégrante de ce que les théologiens appellent « l'état de nature déchue. » Le mot « déchéance » exprime fort exactement cette destitution d'un état antérieur plus parfait, conféré gratuitement par Dieu à la nature humaine. Le mot « altération » serait moins exact, car il ne laisse pas entendre, par lui-même, que l'homme avait été tout d'abord constitué par Dieu dans un état supérieur à ses exigences naturelles ; il indiquerait plutôt que la concupiscence s'attaque aux éléments qui doivent naturellement intégrer l'humanité dans sa condition normale. Aussi le prédicateur a-t-il eu raison de le rejeter.

Ce que, sans doute, il a voulu dire, en excluant « l'altération » de la nature par la concupiscence, c'est qu'il n'y a pas de différence *intrinsèque* entre l'humanité considérée dans l'état de nature *pure* et l'humanité considérée dans l'état de nature *déchue,* au strict point de vue des éléments qui doivent constituer cette nature. Et, sous son aspect très général, cette affirmation doit être retenue comme exprimant la vérité ; les plus grands théologiens s'y sont ralliés.

S. THOMAS : « Le péché ayant détourné (l'homme) de sa fin dernière, tous ces [dons] ont cessé d'exister dans la nature humaine : l'homme a été réduit à ne plus posséder que les biens résultant de ses principes naturels. » *(II Sent.,* dist. 30, q. 1, a. 1). — « Le défaut transmis par voie d'origine, qui présente aussi le caractère de faute, n'est pas constitué par la soustraction ou la corruption d'un bien découlant des principes mêmes de la nature, mais par la soustraction d'un bien surajouté à la nature. » *(Id.,* dist. 33, q. 1, a. 1).

CAJÉTAN. — « La personne *nue* et la personne *dépouillée* ne se distinguent pas en ce que l'une est plus ou moins nue. Aussi la nature humaine considérée en ses seuls éléments naturels et la nature dépouillée de la grâce et de la justice originelle ne diffèrent pas en ce que l'une est plus ou moins diminuée dans ses biens naturels... Toutefois, à considérer leurs raisons d'être ainsi, la différence est grande. Dans la personne nue, en effet, la nudité n'est qu'une *négation* du vêtement ; dans la personne dépouillée, elle est la *privation* d'un vêtement qui aurait dû être conservé... De même les défauts de la nature pure ne présentent aucun caractère de faute, peine ou blessure, mais ils expriment simplement une condition d'être naturelle ; dans la nature déchue, ils se présentent avec l'aspect de corruption, de blessure, de peine et aussi, dans la partie de l'âme qui en est susceptible, de péché. » (In Iam-IIæ, q. 109, a. 2).

BELLARMIN. — « L'état de l'homme depuis la chute ne diffère pas plus de l'état de nature pure que l'homme dépouillé ne diffère de l'homme nu. Abstraction faite de la faute originelle, la nature déchue n'implique pas un état inférieur, une ignorance et une infirmité supérieure à l'état ou à l'ignorance et à l'infirmité de la nature pure... C'est là la doctrine commune des scolastiques, tant anciens que modernes. » *(De gratia primi hominis,* c. 8).

Le P. Kors a fort bien résumé le raisonnement théologique qui fonde cette doctrine :

« Tout ce qui découle des principes essentiels de la nature doit se trouver encore dans la nature déchue à moins d'un obstacle survenu du dehors ; on ne peut assigner d'autre raison par quoi la na-

[1] A.-A. GOUPIL, *Dieu*, t. II, p. 106.

ture déchue diffère de la nature pure. Or, le péché héréditaire ne consistant que dans le désordre habituel provenant de la privation de la justice originelle, on ne peut conclure à l'existence d'aucun obstacle dans la nature, en vertu duquel cette nature serait mutilée dans ses perfections naturelles. Le désordre habituel dans la nature déchue n'a d'autre cause que la privation de la justice originelle. Mais la perte d'un don surajouté laisse la nature elle-même intacte ; elle ne cause rien de positif qui puisse être un obstacle aux perfections naturelles. Si donc il existe un désordre dans la nature déchue, il doit avoir sa raison d'être dans la nature même et, par conséquent, être pareillement attribuable à la nature pure [1]. »

Est-ce à dire que l'homme, dans l'état de déchéance non réparée, avec une nature intrinsèquement la même que dans l'état de nature pure, n'éprouve pas à faire le bien plus de difficulté qu'il n'en aurait eue dans l'état de nature pure ? Certains le nient. Mais la doctrine de S. Thomas (quoi qu'en pensent de nombreux théologiens principalement jésuites, et parmi les dominicains Gonet, dans son *Clypeus)* semble nous indiquer une réponse affirmative. C'est que ses forces naturelles, non amoindries intrinsèquement, le sont cependant *extrinsèquement,* c'est-à-dire par suite d'empêchements à leur exercice, lesquels n'auraient pas existé dans l'état de nature pure. Par là-même les forces naturelles de l'homme sont moins aptes au bien de la vertu, même dans l'ordre naturel, et *en ce sens* elles peuvent être dites moindres qu'elles n'eussent été dans la pure nature. Cette doctrine thomiste est exposée dans la Ia-IIæ, q. 85, qui tout entière est un admirable commentaire de la parole de Bède : *Spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus.*

Dans l'art. 1, S. Thomas rappelle que

« Sous le nom de bien de la nature, on peut comprendre trois choses : 1° Les principes constitutifs de la nature elle-même avec les propriétés qui en découlent... ; 2° Puisque la nature donne à l'homme de l'inclination à la vertu..., cette inclination est encore un bien de la nature ; 3° On peut même appeler bien de la nature le don de la justice originelle... De ces biens de la nature, le premier n'est ni enlevé ni diminué par le péché ; le troisième, au contraire, a été totalement enlevé par la faute du premier homme ; *c'est celui du milieu, savoir l'inclination à la vertu, qui est diminué par le péché...* Le péché étant le contraire de la vertu, par cela même que l'homme pèche, ce bien de nature qu'est l'inclination à la vertu se trouve diminuée [2]. »

L'article 2 expose comment le péché diminue l'inclination à la vertu :

« L'inclination susdite se conçoit comme un milieu entre deux choses : elle a un fondement, une sorte de racine, dans la nature raisonnable, et elle tend au bien de la vertu comme à un terme et à une fin. Par conséquent, la diminution peut se concevoir de deux façons, du côté de la racine et du côté du terme. Du côté de la racine, le péché ne produit aucune diminution puisqu'il ne diminue pas la nature elle-même. Mais de l'autre côté, il y a une diminution, c'est-à-dire qu'il y a empêchement d'aboutir au terme... et cela peut aller à l'infini... »

Ce principe général trouve son application dans l'art. 3 :

« Par la justice originelle, la raison contenait dans la perfection les facultés inférieures de l'âme et elle-même, la raison, trouvait sa perfection dans la soumission à Dieu. Or cette justice originelle a été soustraite, comme nous l'avons déjà dit, par le péché du premier père. Et c'est pourquoi toutes les facultés de l'âme demeurent en quelque manière destituées de l'ordre respectif qui les porte naturellement à la vertu. Et on peut considérer cette destitution même comme une blessure infligée à la nature.

Il y a dans l'âme quatre puissances qui peuvent être... le siège des vertus, savoir : la raison où réside la prudence, la volonté où réside la justice ; l'irascible où se loge la force, le concupiscible où est la tempérance. Par conséquent en tant que la raison est frustrée de son adaptation au vrai, il y a blessure d'ignorance, en tant que la volonté est frustrée de son adaptation au bien, il y a blessure de malice ; en tant qu'on a l'irascible frustré de son adaptation à tout ce qui est ardu, on a une blessure de faiblesse ; en tant qu'on a le concupiscible frustré de son adaptation à des plaisirs modérés par la raison, on a une blessure de concupiscence. — Ce sont donc bien là les quatre blessures infligées à la nature humaine toute entière par le péché du premier père... »

Il semble difficile, d'après ces textes, de ne point admettre une débilitation de la nature déchue, même par rapport à la nature pure, non point certes dans ses puissances d'opération, mais dans la facilité d'exercice de ces puissances. Et, à notre avis, une triple raison rend compte de cette débilitation : l'aversion de la nature déchue par rapport à sa fin même naturelle ; la soustraction des secours qui lui étaient dus ; et la tyrannie du démon.

a) Tout d'abord, par le péché originel, l'homme est détourné de sa fin, non seulement surnaturelle, mais encore simplement naturelle. De ce chef, infériorité de la nature déchue par rapport à la nature pure qui, elle, eût été ordonnée à sa fin naturelle. Ajoutons que l'homme déchu, parvenu à l'état adulte, ne peut demeurer longtemps avec le seul péché originel : ou bien il fera un acte d'amour parfait de Dieu et sera justifié ; ou il s'y refusera, et, parce qu'il y est tenu, il tombera dans un état de péché plus grave.

b) Ensuite — et l'on oublie trop souvent cet aspect de la question — l'homme constitué par Dieu dans l'état de nature pure aurait eu besoin, pour persévérer dans le bien et surmonter les difficultés, de secours divins proportionnés à son état. Ces secours, d'ordre naturel, n'eussent pas dépassé les exigences de la condition strictement humaine : secours nécessaires et par conséquent dus [1]. Or, ces secours étaient éminemment contenus dans les dons préternaturels : dépassant abso-

[1] *La justice primitive et le péché originel,* p. 162.
[2] Trad. du P. Bernard, dans l'édition de la *Revue des Jeunes.*

[1] Voir, sur ce point qu'à plusieurs reprises nous avons déjà mis en relief, *Ami* 1931, p. 330 ; 1933, p. 300.

lument les exigences de la nature, ces dons, *simpliciter loquendo,* étaient gratuits. Leur perte à la suite du péché entraînait donc la perte du secours strictement nécessaire à l'homme pour agir conformément à la vertu : d'où, infériorité de la nature déchue par rapport à la nature pure quant à ces secours. Dans l'état de nature pure, Dieu doit à sa sagesse et à sa justice de donner à l'homme ces secours nécessaires ; dans l'état de nature déchue, l'homme a perdu, par sa faute, ce droit aux secours que Dieu lui avait concédés d'une manière si libérale.

c) Enfin, un dernier argument est tiré de la tyrannie du démon. Le péché a donné au démon une certaine puissance sur l'humanité déchue (Col., I, 13 ; Joa., XII, 31 ; Luc, XI, 21-22). L'*Indiculus gratiæ* parle des embûches du diable *(diaboli insidias,* c. 6) et des exorcismes par lesquels l'esprit immonde doit être chassé de l'âme du catéchumène (c. 12 ; Denz.-Bannw , n. 132, 140). Au début de son décret sur le péché originel, le concile de Trente fait allusion à « l'antique serpent, ennemi perpétuel du genre humain, » auteur des maux qui affligent l'Eglise et notamment des erreurs sur le péché originel (D.-B., 787). On connaît d'ailleurs la célèbre théorie des « droits du démon, » qui a exercé, d'une façon si utile à la théologie catholique, la sagacité de M. Rivière dans son bel ouvrage sur *Le dogme de la Rédemption.* Sans doute, il n'est pas question d'entendre ces « droits » en un sens propre ; l'expression signifie cependant que le péché a inauguré le règne du démon dans le monde, ainsi que l'enseigne S. Paul dans l'épître aux Corinthiens, règne qui n'eût pas existé si le péché n'avait pas été commis.

Telles sont les raisons pour lesquelles nous croyons fermement — avec toute la fermeté qui convient à une simple opinion — que la blessure faite par le péché originel, et par conséquent la concupiscence, atteint la nature elle-même, « non pas quant à son essence, mais quant à ses forces morales, quant à son inclination naturelle vers la vertu. Non seulement l'équilibre parfait que la justice originelle assurait à la nature est perdu — c'était là un don gratuit ; -- mais un réel désordre s'est introduit. La maison n'est pas ruinée assurément, mais elle a été ébranlée par l'explosion du péché, et des lézardes se laissent voir. Dieu, certes, pouvait créer l'homme sans la grâce, sans la justice originelle, sans l'impassibilité ni l'immortalité, et, pour l'avoir nié, Baïus a été justement condamné ; mais la justice et la bonté de Dieu n'auraient pu créer l'homme *dans le désordre actuel de sa nature* [1]. » C'est l'ensemble de ces considérations qui fait écrire à S. Thomas, en face de ce désordre actuel de la nature, « *quod peccati originalis in humano genere* PROBABILITER *quædam signa apparent.* » *(Cont. Gent.,* IV, 52).

[1] Goupil, *op. cit.*, p. 152.

III. — Mais de là peut-on conclure, avec le prédicateur : « *D'où apparaît, pour l'homme, la possibilité,* EN DEHORS DE L'ÉTAT DE GRACE, *d'être honnête et vertueux, et son devoir est de l'être, malgré la difficulté plus grande pour lui* » ? — Nous avons mis en relief la petite phrase « en dehors de l'état de grâce » qui permet audit prédicateur d'être en règle avec l'enseignement catholique. Car l'état de péché n'exclut pas le secours de la grâce actuelle, et il semble bien que ce soit là la pensée du prédicateur : « d'où apparaît pour l'homme la possibilité, en dehors de l'état de grâce, mais bien entendu avec le secours de la grâce actuelle... »

Toutefois, même ainsi interprétée, l'assertion n'est pas à approuver *simpliciter* et elle exige encore plus d'une précision.

a) Tout d'abord plaçons-nous dans l'hypothèse de la nature humaine déchue et non réparée, c'est-à-dire n'ayant le secours d'aucune grâce proprement dite, même simplement actuelle. — Dans cette hypothèse, notre correspondant a pleinement raison d'affirmer que la doctrine catholique se résume en deux points : « l'homme déchu peut, sans le secours de la grâce actuelle, accomplir quelques actes naturellement bons, et il ne peut pas, sans le secours de la grâce actuelle, accomplir toute la loi morale naturelle [1]. » Ce sont là deux assertions théologiquement certaines. Et comme nous ne pensons pas qu'elles puissent soulever la moindre difficulté, nous n'y ajouterons qu'une remarque, qui nous est suggérée par Billuart *(De Gratia,* diss. 3, a. 1, n. 8 ; a. 3, § 3) : l'accomplissement d'une œuvre naturellement bonne par un pécheur destitué de tout secours de la grâce actuelle, ne peut pas se réaliser sans le concours général de Dieu. Cela posé,

« si nous considérons plus attentivement la chose, cette motion générale (d'ordre naturel) peut et doit en un certain sens être en toute vérité appelée « secours spécial. » En effet, la motion générale de Dieu ne s'exerce pas de la même façon dans les agents naturels et dans ceux doués de volonté libre. Les agents naturels sont déterminés par leurs formes naturelles aux actes répondant à leur nature : le feu doit brûler, le soleil doit éclairer. Aussi, la motion qu'ils requièrent est déterminée à l'acte même qui leur est connaturel. Mais les agents volontaires n'ont pas une forme qui les détermine à un acte unique ; ils peuvent, en effet, choisir entre des décisions opposées et même, par rapport au bien, agir défectueusement... D'où il suit que la motion générale de Dieu doit permettre aux agents libres d'atteindre parfois leur bien véritable sans que cependant (en raison de la liberté) cela se réalise toujours et d'une manière indéfectible. Mais qu'à tel agent libre, de préférence à tel autre, Dieu accorde de se porter au bien, cela constitue déjà (même dans l'ordre naturel) une « grâce » spéciale... non par rapport à la nature considérée en soi..., mais par rapport à cet individu à qui, de préférence à un autre, ce secours est accordé. Ainsi, prise en soi, la nature humaine a un véritable droit que Dieu lui accorde

[1] Voir ces deux propositions textuellement dans Goupil, S. J., *La Grâce*, p. 34.

parfois une motion vers le bien ; mais *cet* homme déterminé n'a aucun droit d'être mû par Dieu vers le bien, *hic et nunc*, de préférence à tel autre, dont Dieu permet la défection, alors que lui aussi aurait pu fauter. Donc la motion qui l'a porté au bien est *pour lui* un secours *gratuit*, parce que non dû et même un secours *spécial*, parce que résultant d'une spéciale bienveillance et providence de Dieu. »

b) En second lieu, ne faut-il pas apporter quelque correctif à l'assertion : « En dehors de l'état de grâce, l'homme a la possibilité d'être honnête » ?

Etre honnête, c'est au moins accomplir toute la loi morale naturelle : une défaillance grave à cet égard compromettrait gravement l'honnêteté : *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*.

Or, pour observer toute la loi morale naturelle, le secours de la grâce actuelle est moralement nécessaire. Le prédicateur ne l'a point dit ; il l'a de toute évidence supposé, mais notre correspondant a raison de le lui rappeler. Ce correctif une fois apporté, il est encore nécessaire de formuler deux remarques :

La première concerne la responsabilité de l'homme dans l'état de nature déchue, et dans l'hypothèse où la grâce actuelle ne lui serait pas départie pour l'observation de toute la loi naturelle.

Puisque la grâce actuelle est moralement nécessaire pour éviter toute transgression grave de la loi morale, comment cette violation pourrait-elle encore être imputée à péché à l'homme déchu, privé du secours de la grâce ? La réponse affirmative ne saurait cependant faire de doute :

« Il faut remarquer, écrit le P. Goupil, que dans cette lutte entre le bien et le mal l'homme peut résister à *chaque acte* mauvais. Il ne peut sans doute moralement continuer cet effort pour *l'ensemble de ses actes ;* cependant il n'en est aucun pris à part où il ne demeure libre de son choix et donc responsable.

On insiste : Mais, reprend-on, l'homme est *obligé d'agir bien* non seulement en chacun de ses actes, mais encore *dans tous ses actes pris collectivement*. Si donc il est moralement incapable d'être fidèle à tous ses actes pris collectivement, comment est-il responsable ? Dieu ne peut pas commander l'impossible. — C'est précisément pourquoi Dieu doit à sa sagesse de donner à l'homme soit directement, soit au moins indirectement, *un secours suffisant* pour surmonter cette impossibilité morale et ainsi accomplir toute la loi. C'est ce qu'enseigne S. Thomas : « Ce que nous pouvons avec le secours divin ne nous est donc pas tout à fait impossible, puisque selon la remarque d'Aristote : Ce que nous pouvons par le secours de nos amis, c'est en quelque sorte par nous que nous le pouvons » (Ia-IIae, q. 109, a. 4, ad 2). Or ce secours divin offert à tous est dit directement suffisant s'il remédie directement à notre faiblesse ; il est indirectement suffisant s'il nous aide seulement à nous tourner vers Dieu et à le prier de nous secourir, selon cette parole de S. Augustin : « Dieu ne commande donc pas l'impossible, mais tout en nous commandant il nous avertit et de faire ce que nous pouvons et de demander ce que nous ne pouvons pas » *(De natura et gratia,* c. 43 : *P. L.* XLIV, 271). S. Thomas résume ainsi toute la question : « L'homme peut éviter chaque péché, mais ne peut les éviter tous sans la grâce. Toutefois, parce que c'est sa faute s'il ne se dispose pas à recevoir la grâce, il est donc responsable du péché qu'il ne peut éviter sans elle » *(ibid.*, a. 8, ad 1). Il ressemble à un enfant déjà fatigué par une longue marche, et qui ne pourra franchir seul un mauvais pas, à moins de prendre la main secourable que lui offre son père [1]. »

En bref : dans l'ordre actuel de la Providence (quelque hypothèse qu'on puisse faire pour un ordre où la nature déchue n'aurait pas été réparée), l'homme déchu est responsable, nonobstant la nécessité de la grâce pour l'observation de la loi naturelle : 1° parce que chacun de ses actes demeure libre ; 2° parce que pour l'ensemble, la grâce ne lui fera défaut que si lui-même fait tout d'abord défaut à la grâce.

La seconde remarque concerne la gratuité de cette grâce nonobstant sa nécessité pour observer l'ensemble de la loi morale naturelle. Nous avons déjà abordé plus haut un aspect de ce problème. Dans l'état de pure nature l'homme aurait eu à lutter contre la concupiscence, et un secours divin lui eût été nécessaire pour être victorieux. Mais ce secours, parce que d'ordre naturel, eût fait partie des exigences de la nature et donc n'aurait pas été un don gratuit.

En réalité, l'homme a été créé non pas dans l'état de pure nature, mais élevé à l'ordre surnaturel. Dieu lui a donné l'intégrité parfaite, la justice originelle, subvenant par la grâce, et d'une manière bien supérieure, à l'indigence native de l'homme et substituant à un ordre possible de Providence naturelle un ordre suréminent de Providence surnaturelle. En tant que suppléant les secours d'ordre naturel, les dons préternaturels pourraient en quelque sorte être conçus comme exigés par la nature ; mais comme ils dépassaient de beaucoup les exigences de la nature, ils doivent, avons-nous fait observer, être dits gratuits *simpliciter*. En péchant, l'homme perd la justice originelle et les dons qu'elle comporte : sa faute lui enlève tout droit au secours divin. Si, pour lui maintenir sa destinée première, Dieu envoie le Rédempteur qui « réparera » la nature, il ne lui rend cependant point son intégrité première. Il laisse l'homme avec la lutte contre la concupiscence déchaînée, plus violente même, attisée qu'elle est par le démon, qu'elle n'eût été dans l'état de nature pure. Mais il lui donne, pour le rendre victorieux dans cette lutte obligatoire, la grâce du Christ, médicinale et élevante, secours nécessaire, suppléant éminemment le secours nécessaire d'ordre naturel, et cependant gratuit, puisque l'homme déchu n'a plus aucun droit que Dieu lui rende.

c) Est-ce tout ? Pas encore. Nous devons faire état ici de l'opinion de S. Thomas *senior*. Dans le

[1] *La Grâce*, p. 42-43.

Commentaire sur les Sentences, le Maître avait admis qu'à l'homme déchu suffit le secours de la grâce actuelle pour observer tous les préceptes de la loi naturelle. Ce ne sera point avec la même facilité que dans l'état de nature intègre, mais la chose est possible (Cf. *II Sent.*, dist. 28, a. 2 et surtout a. 3).

Plus tard, il modifie sa pensée ; il ne lui semble plus possible de persévérer dans ce que notre correspondant appelle « l'honnêteté », si l'on n'est pas soutenu par l'état de grâce.

« Dans le *De veritate* (q. 22, a. 5, ad 7 ; q. 24, a. 1, ad 10 et ad 12), il propose encore deux solutions. Mais à la q. 24, a. 12, il traite derechef et *ex professo* la question et la résout en affirmant la nécessité de la grâce habituelle. Il commence par rappeler que la doctrine catholique se tient à une égale distance des deux erreurs contraires : celle de Pélage, qui affirme que le libre arbitre suffit ; celle qui prétend que l'impossibilité d'éviter le péché enlève à l'homme son libre arbitre. Par suite de l'existence du péché habituel en l'âme, il se crée une sorte de propension vers la faute grave qu'il est possible de réprimer, pour chaque cas particulier pris à part, mais qui amènera fatalement une chute grave dans l'ensemble des cas qui pourront se présenter. C'est la doctrine qu'il reprendra dans la *Somme théologique,* Ia-IIae, q. 109, a. 8.... « De même, dit ici S. Thomas, que l'appétit inférieur n'étant pas pleinement sous la domination de la raison, il s'ensuit inévitablement des mouvements désordonnés dans cet appétit sensitif ; de même aussi, quand la raison de l'homme n'est pas pleinement soumise à Dieu, il s'ensuit beaucoup d'actes désordonnés dans l'exercice même de la raison. Du moment, en effet, que l'homme n'a pas son cœur vraiment affermi en Dieu, de telle sorte qu'il ne consente à s'en séparer quel que soit le bien ou le mal qui se présente, il survient une multitude d'objets qui, ou bien parce qu'ils l'attirent ou bien parce qu'ils lui répugnent, le font s'écarter de Dieu en ne tenant pas compte de ses préceptes, et c'est le péché mortel. Etant donné surtout que, dans les cas qui se présentent inopinément, l'homme agit d'après la fin qui est déjà dans sa pensée et selon l'habitude préexistante, comme l'observe Aristote. Sans doute par un acte réfléchi de sa raison il est capable de se déterminer à l'encontre de cette fin antérieure et de cette inclination de l'habitude. Mais il ne peut pas toujours se tenir dans un semblable état d'attention sur l'acte qu'il va accomplir. C'est pourquoi il n'est pas possible qu'il demeure longtemps sans faire un acte dans le sens de cette volonté désordonnée et détournée de Dieu... Pris en particulier, chaque péché peut être évité ; mais pour les éviter tous, il faut la grâce. [1] »

On voit par là, si l'on tient l'opinion thomiste, quel correctif il faudrait apporter à l'assertion du prédicateur ! Mais une opinion n'est qu'une opinion.

* *

On aura remarqué que nous avons simplement parlé de l'honnêteté naturelle de l'homme déchu en face de la concupiscence qui le porte au mal. Le prédicateur avait identifié « honnêteté » et « vertu ». Il y aurait aussi, sur cette identification, des précisions à apporter. Mais pour ne pas allonger cette réponse déjà abondante, nous n'insisterons pas sur ce point accessoire. Nous pensons avoir apporté les précisions désirables pour montrer qu'au fond la pensée du prédicateur peut s'harmoniser avec la doctrine catholique que notre correspondant avait si exactement présentée en raccourci.

[1] *Dict. de Théol. cath.*, art. *Persévérance,* col. 1275.

Q. — Sans doute les choses privées d'âme ne peuvent pas plus pécher que mériter, l'homme seul est une créature volontaire et responsable. Mais ne peut-on pas imaginer que, pour la punition plus complète de l'homme, un coup de pouce ait été donné par le Créateur à sa majestueuse ordonnance cosmique, celle qu'il jugeait « bonne » avant le péché ?

Dans cette hypothèse, la machine du monde aurait été détraquée en conséquence du péché originel, pour imposer à l'homme plus de sueurs et de fatigues et en vue de son mérite.

Que penser de cette hypothèse ?

R. — Nous avons déjà équivalemment traité cette question en 1924, p. 628, en exposant le point de vue de la théologie catholique et en interprétant S. Paul, Rom., VIII, 19-21. « La créature, dit S. Paul, attend anxieusement la manifestation des enfants de Dieu. Soumise qu'elle est à la vanité, elle nourrit l'espérance d'être un jour, elle aussi, *délivrée de l'assujettissement à la corruption actuelle,* et de passer à la liberté des enfants de Dieu... »

Cet assujettissement de la nature à la corruption actuelle, introduite dans le monde par le péché originel, est-ce donc « un coup de pouce donné par le Créateur à la majestueuse ordonnance cosmique,... pour imposer à l'homme plus de sueurs et de fatigues et en vue de son mérite ? »

Notre article de 1924 a donné la solution à cette difficulté.

Une première réponse serait complètement affirmative, sans restriction. C'est le mot φθορά (ỷ 21), corruption, qui lui fournit son fondement. La créature aurait été soumise à la « corruption » au moment où l'homme a péché ; mais elle soupire après sa délivrance et en effet il arrivera un temps où elle sera délivrée de la corruption et participera à la gloire des enfants de Dieu. C'est, nous dit le P. Lagrange *(Commentaire sur l'Epître aux Romains,* Paris, 1916, p. 204), « ce qu'entendent tous les exégètes modernes non catholiques » ; mais ce fut aussi l'interprétation de S. Jean Chrysostome et de toute son école, et une des interprétations proposées par S. Thomas d'Aquin.

Une deuxième réponse « soutient que la nature a été asservie à des usages vains et profanes, en tant que l'homme s'en sert pour le mal et l'associe aussi à son péché. Elle gémit de cet esclavage et soupire après le temps où elle atteindra son vrai but dans la société des enfants de Dieu. » (Lagrange, p. 205). C'est l'opinion de Cornely, suivie par le P. Prat *(La théologie de S. Paul,* t. I, 1908, p. 330 ; 1930, p. 286). Cornely s'appuie sur Clément d'Alexandrie, qui entend par ματαιότης les hommes vains, οἱ μάταιοι, et il poursuit sa dé-

monstration dans le détail, prenant ματαιότης et φθορά dans le sens moral, la créature ayant été soumise à l'homme avant (Gen., I, 28 ; II, 15), non après la chute.

Le P. Lagrange fait observer que cette interprétation n'est guère conforme au sens littéral :

« La difficulté, dit-il, est que φθορά au moins ne peut guère être pris dans le sens moral et Paul ne parle pas de la subordination de la créature aux besoins de l'homme, mais de sa sujétion à la vanité. Le texte n'est donc pas favorable à Cornely dans le détail, quant au sens des mots. De plus, si l'idée est très juste que la créature pourrait se plaindre d'être employée à des usages mauvais, peut-on dire que c'est le cas de toute la créature ? Est-ce parce que l'homme fait un mauvais usage d'un nombre très restreint de choses que toute la créature gémit ? Est-ce là un concept commun et répandu ? On ne l'a trouvé nulle part ! Et pourtant, Paul fait appel à une opinion tenue pour certaine parmi les chrétiens ; cette opinion, très courante en effet, d'après ce que nous savons, chez les Juifs, c'est que la nature elle-même sera renouvelée, transformée, embellie, participant à sa manière à la gloire des enfants de Dieu » (p. 205).

L'opinion du P. Cornely se justifie toutefois en ce qu'elle veut éviter à S. Paul une erreur dans l'ordre naturel, l'erreur qui consisterait à dire « que les objets matériels inanimés, les plantes, les animaux n'étaient pas sujets à la mort avant le péché d'Adam, que la corruption et le changement, règle de tout le cosmos, n'ont commencé qu'alors. » Mais cette erreur, on pourrait l'attribuer aussi à S. Chrysostome.

En réalité, il peut y avoir une troisième interprétation, celle que propose le P. Lagrange et que nous avons rapportée tout au long en 1924. La pensée de l'Apôtre est purement religieuse ; il prend les choses non comme elles sont en elles-mêmes, mais comme elles sont représentées dans l'Ecriture. Depuis la chute de l'homme, les choses, même dans l'ordre sensible, paraissent ne pas aller comme elles devraient aller. L'homme a à lutter, à souffrir ; il y a comme une puissance de mort qui assujettit la créature. Il ne s'agit pas des lois constitutives de tout être, mais « de l'ensemble de la nature qui n'est pas ce qu'elle eût été sans cette malédiction qui pèse sur elle à cause de l'homme, et que Paul nomme l'esclavage de la corruption. » En ce sens, le P. Cornely a raison d'affirmer que, dans le texte de S. Paul, les conditions de la créature ne sont pas envisagées en elles-mêmes, mais seulement dans leurs relations avec l'homme. S. Paul veut dire simplement que rien n'est dans l'ordre tant que l'homme est sous la domination du péché ; mais il s'agit d'une affirmation générale qui non seulement fait abstraction des éléments physiques des choses, mais même de l'usage que l'homme fait des êtres qui lui sont inférieurs. La nature est associée moralement aux conditions de déchéance de l'homme.

* *

Si maintenant vous désirez l'explication théologique de cette participation de la créature à la déchéance humaine, relisez ce que nous avons écrit en 1924, p. 628-629. La nature, avant la chute originelle, était soumise aux mêmes lois qui la régissent encore aujourd'hui. Mais, grâce aux dons préternaturels qui, avec la grâce sanctifiante, constituaient pour l'homme l'état d'innocence, et grâce, à l'extérieur, à quelques dispositions providentielles destinées à éloigner de nos premiers parents des accidents possibles et des calamités d'ordre naturel, il est facile d'expliquer comment la nature toute entière se présentait à l'homme sous un aspect plus favorable qu'aujourd'hui. « Tous les théologiens, avons-nous écrit, à la suite de S. Thomas (Ia, q. 96-101), rattachent à la science, au don d'immortalité, à l'intégrité primitive l'heureuse conséquence de l'impassibilité de fait, dont nos premiers parents étaient gratifiés. Par sa science, en effet, Adam pouvait prévoir bien des maux et éviter des imprudences ; l'immortalité excluait les maladies ; l'absence de concupiscence éloignait mille causes de douleur dans le corps comme dans l'âme ; et si quelque danger pouvait menacer l'homme du côté des éléments de la nature, Dieu y avait suffisamment pourvu en plaçant Adam et Eve en un lieu choisi, agréable, à l'abri des intempéries et des catastrophes, le *paradis terrestre*. Même en admettant, par impossible, que le paradis terrestre soit un pur symbole de l'état de félicité de nos premiers parents, il n'en resterait pas moins vrai que cet état de félicité dépendait d'une situation providentielle d'où le danger extérieur était exclu » (p. 628-629) : « Don spécial de son état » ou encore « action spéciale de la Providence », telle est l'explication théologique qui fait comprendre combien la créature était, dans l'état d'innocence de l'humanité primitive, plus accueillante et plus souriante.

Le « coup de pouce » divin ne serait donc pas autre chose que la déchéance dont nos premiers parents ont été frappés en raison de leur faute. — Voilà l'interprétation favorable de l'hypothèse que vous nous soumettez.

Q. — Dans la traduction de l'Evangile de S. Matthieu en langue tahitienne, au chap. XXVIII, 1-11, au verset 1 il n'est nommé que *deux* femmes, « Marie-Madeleine et l'autre Marie, » le traducteur a employé la forme du *duel* dans la traduction du pronom « *elles* » (la langue tahitienne possède en effet le duel, comme la langue grecque).

Or, par la lecture des autres évangélistes, nous savons que les saintes femmes n'étaient pas seulement deux, mais qu'il y avait aussi Salomé (Marc, XVI, 1). Le texte grec porte-t-il le duel aux versets 5, 8, 9. 11 ? Dans ce cas notre traduction serait correcte ; remarquez qu'elle a été faite sur le latin.

R. — Si dans le grec ancien le duel était une forme régulière du substantif, il n'en est pas de même dans le Nouveau Testament où il n'est plus employé. D'ailleurs le duel ne fut jamais beaucoup usité en grec, le dialecte ionien le laissa tomber avant le temps de la Koinè (IIIe siècle environ), les Septante ne l'utilisèrent pas, sauf dans la forme δύο, elle-même, qui est indéclinable (pourtant on lit δυσί, terminaison locative du pluriel,

dans Luc, xvi, 13), et dans le grec moderne le duel est tout à fait hors d'usage.

Aux versets indiqués, le grec du N. T. a donc le pluriel ; mais votre traducteur a bien fait d'utiliser le duel puisque la langue tahitienne le possède.

Et *votre traduction est correcte,* car il ne s'agissait pas, je le pense du moins, de faire une « harmonie » évangélique. Il fallait donc laisser à chaque récit évangélique sa physionomie propre, et ne pas vous soucier du fait que Marc, dans un récit analogue plus circonstancié, signalait trois femmes, alors que Matthieu n'en avait indiqué que deux.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Notes de philosophie (*suite*) [1]

§ II. — Ouvrages spéciaux

1. — Le problème de la connaissance reste toujours au premier plan des préoccupations philosophiques. Aussi, depuis le renouveau des études thomistes, s'est-on demandé plus d'une fois si la critique de la connaissance pouvait trouver place dans le cadre de la philosophie thomiste : le réalisme de cette philosophie semble avoir éliminé d'avance toute tentative de critique.

Les opinions les plus diverses se sont exprimées sur ce sujet et les controverses n'ont guère cessé depuis quelque cinquante ans. Récemment encore, les réflexions de M. Et. Gilson, d'une part sur le danger qu'il y aurait pour toute critique à partir du *Cogito,* et d'autre part sur l'impossibilité où l'on serait de justifier, en thomisme, sous le nom de *réalisme critique,* un tel point de départ, ou plus exactement une critique entendue au sens moderne, ont eu pour effet de ranimer la querelle.

M. l'abbé Jolivet admet et explique la possibilité d'une critique de la connaissance dans le thomisme [2]. Pour lui, le problème critique de la connaissance concerne, non pas, du moins au point de départ, l'existence de choses indépendantes de l'esprit, mais, leur réalité s'imposant à l'évidence, la valeur de la connaissance intellectuelle ou, en d'autres termes, du rapport de la pensée à l'être. Or, la solution de ce problème peut être demandée au *Cogito,* « entendu en son sens total... Il s'agit, en effet, de partir d'une *intuition* de l'être intelligible, et de déceler dans cette intuition le rapport de l'entendement à l'être » (p. 41). Le thomisme, en effet, ne se conçoit pas, dans l'ordre de la connaissance, sans réalisme immédiat. Sans doute, entre l'objet et la connaissance de cet objet, il y a des intermédiaires : « la connaissance intellectuelle se réalise par la médiation de l'idée abstraite et universelle et, par suite, par la composition et la division du discours, et la connaissance sensible non seulement implique une activité propre du sens, mais encore offre ses objets à l'élaboration du *sensus communis* ou de l'*imagination : percevoir* n'est pas purement sentir, mais encore *construire.* Ce sont ces diverses médiations qui imposent le problème critique de la véracité de l'intelligence et de la perception sensible » (p. 58). Par conséquent, dans le thomisme, le problème critique, même dans le champ de la connaissance sensible, sera un problème de jugement et non de simple appréhension. Et ainsi, pour S. Thomas, une critique pourra vraiment se constituer, grâce au privilège que possède l'intelligence non pas seulement d'être conforme aux choses, ce qui appartient aussi au sens, mais de pouvoir connaître, par réflexion sur son acte et sa nature, cette conformité.

Nous ne pouvons songer à résumer les développements donnés par l'auteur à cette idée fondamentale si simple (c'est une des premières thèses de la philosophie thomiste) et cependant si féconde. Disons simplement qu'il examine brièvement les principales positions qui ont été prises, en matière de critique de la connaissance, par les philosophes thomistes, notamment par M. Gilson et l'école de Louvain, avec le cardinal Mercier et Mgr Noël, et il s'efforce de les définir par comparaison ou par opposition aux procédés critiques de Descartes et de Kant :

« Sur le *principe* de l'intuition [1] intellectuelle de l'être, sinon sur les applications qui en sont faites, l'accord est désormais unanime parmi les thomistes. La prise de conscience réfléchie de la réalité de cette intuition est, disions-nous, la base de la critique. Mais ce n'est pas tout : il restera, et ce n'est pas peu, à montrer *comment,* c'est-à-dire par quels processus se réalise la conformité de la pensée aux choses et, pour cela, à refaire, en ordre inverse, le chemin de la connaissance, à remonter de la pensée à ses conditions, de l'objet pensé à l'objet réel, pour saisir par quelles voies l'objet réel a revêtu la forme de la pensée, et le concret est devenu abstrait et universel. Critique appliquée, si l'on veut, qui n'est que l'épreuve de cette certitude fondamentale que la pensée est mesurée par les choses, mais qui est indispensable pour déterminer le rôle précis de l'objet et du sujet dans l'élaboration du concept, s'il est vrai que le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant. En d'autres termes, s'il est certain que l'intelligence est, de sa nature, ordonnée à se conformer à l'objet, il reste à découvrir comment et à quel titre l'objet pensé est l'objet réel. Cette investigation soulève à la fois le problème des universaux et celui de l'objectivité des qualités sensibles, et appelle aussi, mais du point de vue de la psychologie de l'esprit, la critique de l'idéalisme » (p. 105).

Ainsi, dans la philosophie thomiste, la critique de la connaissance comporte une double démarche se développant entre les deux pôles de la connaissance : d'une part, l'esprit en acte de connaître ; de l'autre, l'objet lui-même. La réflexion, à travers le sensible et l'intelligible, remonte vers le connaissant en acte, pour y déceler sa nature profonde, qui est d'être conforme à l'être. Puis, pour vérifier, en quelque manière, les procédés par lesquels se réalisent effectivement cette conformité essentielle, la réflexion revient du connaissant à la

[1] Voir l'*Ami* du 25 octobre, p. 713.

[2] Régis Jolivet, professeur aux Facultés catholiques de Lyon. — **Le Thomisme et la critique de la Connaissance.** — In-8 de 150 p., 10 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

[1] Qu'il nous soit permis de faire quelque réserve sur le choix de cette expression. Comment parler d'*intuition,* quand on proclame la nécessité du *verbe mental « in quo res cognoscitur »* ?

chose, refaisant en ordre inverse les étapes de l'objet, du sens à l'esprit. Tel est, semble-t-il, le double processus critique impliqué par la méthode de S. Thomas, et que l'angélique Docteur indique lui-même, *De veritate*, q. 1, a. 9, c. ; q. 3, a. 2, ad 2.

2. — La belle thèse de M. Yves Simon, *Introduction à l'Ontologie du Connaître* [1], se meut aussi dans le domaine du problème de la connaissance. Mais il s'agit ici beaucoup moins de la critique même de la valeur de la connaissance, que de la science de sa réalité.

Sans exclure maints exposés proprement critiques, M. Simon a voulu faire une *théorie* de la connaissance plutôt qu'une *critique* de la connaissance. un essai de dogmatique réaliste plutôt qu'une apologie du réalisme. L'apologétique la plus efficace ne consiste-t-elle pas souvent à déclarer franchement ce que l'on voit, ce que l'on sait, ce que l'on croit, en laissant à la vérité le soin de se défendre soi-même ?

En se plaçant sur ce plan, l'auteur est amené à faire beaucoup de métaphysique proprement dite et à dépasser le point de vue de la psychologie, pour envisager les problèmes dans toute leur ampleur transcendantale.

Sa thèse se divise en trois parties.

I[re] partie : *La nature de la connaissance* C'est l'étude du rapport de l'être *intentionnel,* qui est l'objet même de la connaissance, avec l'être *réel :* « l'objet de connaissance, dans l'exercice actuel de son objectivité, est une forme existant deux fois, et dont la seconde existence dans le sujet connaissant a pour effet de rendre celui-ci conforme à son objet. La conformité du connaissant et du connu est de l'essence même de la connaissance... Une faculté de connaître qui ne serait pas faite pour devenir son objet tel qu'il est serait une nature mauvaise par soi... En tant que spécifiée par son objet, en tant que constituée dans son identité par la relation qu'elle entretient avec son objet, la faculté de connaître est faite pour la vérité » (p. 45).

II[e] partie : *Connaissance et activité*. C'est la théorie de l'activité immanente, sous-jacente à tout acte de connaissance. Mais l'activité immanente déborde singulièrement le cadre de la connaissance : elle absorbe toutes les manifestations de la vie, dont la connaissance n'est qu'un aspect. C'est donc toute la métaphysique de la vie qu'expose l'auteur. Quant à l'action immanente du connaître, elle

« nous apparaît comme l'union admirable de deux caractères antinomiques. Elle est achèvement qualitatif, et cet achèvement qualitatif en quoi consiste-t-il ? simplement en une disposition ; le connaître n'impose pas d'autre modification à la faculté connaissante qu'une mise en ordre de ses possibilités ; en sus de cette disposition, il n'y a dans la connaissance rien d'autre que l'objet intentionnellement présent, inaltérant et inaltéré. La modification du sujet dans l'acte de connaître est ce qui se peut concevoir de plus délicat et de plus intime : rien de plus éloigné d'une altération contrariante, mais aussi pas de touche plus radicale et qui atteigne plus subtilement les profondeurs de l'être. Par la perfection de la délicatesse et de la profondeur, la qualité que constitue le connaître réalise un chef-d'œuvre d'infériorité. En même temps elle implique une efficience, une causalité active, notion qui, livrée à elle-même, se développerait dans le sens de l'extériorité. Cette efficience, elle l'enveloppe, non à la manière d'une réalité présupposée et distincte de soi, mais par les liens souverainement intimes de l'indistinction réelle. On ne saurait trop signaler l'ampleur des perspectives ouvertes par cette notion d'une activité qui rassemble l'efficience et la qualité, partout séparées dans le monde physique : c'est le connaissant lui-même qui se remue soi-même dans ses dernières profondeurs pour se livrer à l'objet et posséder ainsi sa perfection dernière, identique à l'activité qu'il exerce en soi-même » (p. 103 104).

III[e] partie : *L'expérience et la pensée*. Nous nous trouvons enfin, préparés par les substantiels préambules des deux premières parties, en face des problèmes principaux de la connaissance humaine : intuition sensible, naissance de l'idée, formation du concept, jugement, progrès de la pensée. C'est toute la théorie thomiste de la connaissance que l'auteur développe avec une grande érudition et une force de logique irrésistible.

La lecture de cette thèse, qui a su réunir tant de matériaux en un nombre relativement restreint de pages, est — personne ne s'en étonnera — ardue et parfois même pénible. L'auteur est obligé de condenser en peu de mots les idées les plus abstraites de la métaphysique thomiste. Sans doute, le nom de S. Thomas n'est pas prononcé une seule fois, mais sa pensée, ses expressions, les commentaires de ses meilleurs disciples, se retrouvent à chaque page, l'on pourrait presque dire à chaque ligne. Il faut être grandement initié déjà à la haute métaphysique pour pouvoir suivre avec profit cette synthèse philosophique qui rassemble, autour du problème de la connaissance, les problèmes les plus obscurs de la qualité, de l'action et de la passion. Ajoutons qu'un grand nombre de termes scolastiques ont été transposés en français, ce qui, à l'usage des non-initiés, occasionnerait la nécessité d'un lexique spécial.

Mais le livre de M. Simon est destiné aux initiés et ceux-ci y applaudiront sans réserves.

3. — « Jules Payot, Recteur de l'Université d'Aix, est dans tous ses livres riche en remarques de bon sens, mais d'un bon sens terre à terre, éclairé par une philosophie purement utilitaire, qui fait abstraction de la béatitude chrétienne et n'envisage que le bonheur d'ici-bas. De là, de bonnes maximes semées un peu partout, à travers beaucoup de données inexactes ou sujettes à caution, surtout quand il parle de la morale et des moyens de conquérir le bonheur. »

Ainsi l'*Ami* appréciait-il dès 1921 (p. 493) l'œuvre de M. Payot. L'exactitude, au point de vue de la doctrine catholique, de cette appréciation se trouve aujourd'hui corroborée par les conclusions de la thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse), par M l'abbé Léon Barbey, professeur à l'Ecole normale d'Hauterive [1]. Et cette thèse nous est d'autant plus pré-

[1] In-8 de 233 p, 20 f. — Bibliothèque française de philosophie. — Paris, Desclée, de Brouwer et C[ie].

[1] Léon BARBEY. — Les Fondements éthiques et psychologiques de l'Education de la Volonté selon M. Jules Payot. — In 8 de 110 p. — Librairie de l'Université, Fribourg (Suisse).

On sait que deux ouvrages de M. J. Payot sont à l'Index : *De la croyance*, Alcan, Paris, 1896 ; *Avant d'en-*

cieuse pour saisir la véritable pensée de Jules Payot, que son auteur exprime publiquement à M. Payot sa reconnaissance « pour la bienveillance toute désintéressée avec laquelle il l'a obligeamment renseigné. »

La thèse de M. Barbey est à la fois objective en ce qui concerne l'analyse de la pensée de M. Payot, et constructive pour rétablir la vérité complète en regard des déficiences du moraliste qu'il étudie. Il s'agit avant tout, on le sait, d'éducation. C'est ce grave problème qu'a étudié M. Payot, tout particulièrement dans *l'Education de la Volonté*, *l'Education du Caractère*, *l'Education de la Démocratie*, la *Morale à l'Ecole*, la *Conquête du Bonheur* et d'autres ouvrages, dont la quintessence se retrouve dans le célèbre *Cours de Morale*. Privé de l'idée d'un Dieu personnel à la base de la morale, M. Payot, malgré ses attaches spiritualistes et son incontestable sens de la moralité, ne peut s'élever jusqu'à la conception de l'éducation telle que l'exige la simple religion naturelle.

Il a bien vu la nécessité et la possibilité de l'éducation : le but de l'éducation de la volonté, c'est la maîtrise de soi, nécessaire au bonheur. Mais qu'est le véritable bonheur? Il faut opter ici entre deux types de philosophie : l'hypothèse sceptique, qui affirme que le monde, tel qu'il existe, est l'heureux effet du hasard et ne comporte pas de finalité, donc pas de moralité ; et l'hypothèse moraliste, d'après laquelle « nous *croirons* que l'Univers est en voie d'évolution vers une perfection de plus en plus haute » *(Education de la volonté*, p. 102). Cette « puissance formidable » qui régit le monde peut être appelée de différents noms : raison séminale comme chez les Stoïciens, Dieu comme chez les philosophes chrétiens, la Pensée comme chez Aristote et Ravaisson ; peu importe, c'est tout un : « *A priori*, aussi bien qu'expérimentalement, nous savons que l'Univers est soumis, comme l'est la pensée humaine, aux lois de la Raison ; qu'à l'analyse tout est relatif à nous dans cet Univers, sauf les lois de la Raison... Cette vérité est l'unique fondement de la morale » *(Conquête du Bonheur*, p. 34-35).

Ce point de départ appelle plus d'une réserve et M. l'abbé Barbey ne manque pas d'en noter les côtés faibles. Il aurait pu signaler l'absence d'un Dieu personnel, Bien suprême, fin de toutes choses et principe de la moralité. Il le fait d'ailleurs équivalemment, dans la partie constructive de sa thèse et surtout dans la synthèse finale. Pour M. Payot, le Bien n'existe pas ; n'existent que des biens particuliers, concrets, dont l'attrait sollicite le désir de la volonté. Mais il est surtout regrettable que le principe de la moralité, cette Raison universelle, loi de l'évolution du monde, ne soit acceptée que par un acte de foi et soit, en définitive, une émanation de la volonté se déterminant à l'accepter. On ne voit plus en ce cas quelle règle universelle et contraignante pourra s'imposer à l'homme. La déficience porte ici sur la notion de bien, racine de toute morale.

Idées directrices, mais inaptes à déclencher l'action, volonté qui ne s'ébranle que par le sentiment ; tel est le matériel de notre vie psychique qu'il s'agit de diriger vers le but moral : la maîtrise de soi. C'est l'alliance des idées et des images avec le sentiment qui assure le passage à l'acte : « la volonté est une puissance sentimentale » : elle ne se déclenche que *sous la poussée du sentiment*. Tels sont, dans les grandes lignes, les éléments sur lesquels devra s'exercer l'éducation. M. Barbey fait justement observer que les formules de M. Payot appelleraient des précisions ultérieures. Le primat de la connaissance n'est pas suffisamment sauvegardé : « Tout comme nous avons constaté l'impossibilité d'un état affectif sans connaissance sensible préalable, nous affirmons l'impossibilité d'un acte de volonté s'il n'y a pas auparavant d'acte de connaissance intellectuelle qui présente l'objet à vouloir » (p. 56). Mais précisément, comment M. Payot pourrait il saisir le caractère intelligible et spirituel des idées, alors qu'il ne voit pas la spiritualité de l'âme humaine ? [1]. Sans doute, en concevant l'idée comme une action qui commence et que la volonté réalisera dès qu'écloront les sentiments déterminants, M. Payot met opportunément en relief l'unité de notre moi psychologique en accusant la connexion intime de ses activités. Mais si la formule : « l'idée, l'image est une action commencée, » peut être vraie sous certains rapports, elle serait fausse si elle affirmait l'identité foncière de la connaissance, du sentiment et de l'action. Or, il semble bien que ce soit là le sens profond de la thèse de M. Payot. Contre cette thèse, il faut professer l'irréductibilité de ces trois éléments : connaissance, sentiment, action.

Voici maintenant le point critique du problème : à comparer l'obligation de vivre selon la raison avec l'impuissance de cette seule raison à régir notre vie, on aboutit fatalement à un problème sans solution : d'une part, les idées nous montrent la direction de la moralité ; d'autre part, les sentiments nous entraînent dans leur mouvement propre sans se soucier de la moralité, et la volonté n'obéit qu'aux sentiments... A cette impasse, M. Payot a trouvé une issue : il faudra cultiver le sentiment afin de réaliser, par cette culture, l'éducation de la volonté :

« Tout sentiment cherche à se faire légitimer aux yeux de l'intelligence. Plus il est violent, plus il est contrarié, plus il bouleverse la vie psychique et physiologique, mieux il arrive à provoquer dans l'esprit la germination d'idées qui deviennent ses alliées. S'il y réussit, ces idées sont les plus farouches adversaires de l'idée morale directrice : il n'est pas de pire ennemi d'une idée qu'une idée opposée. Celle ci, liée au sentiment violent qui l'a fait naître, tend en effet fatalement à s'opposer à la première, en faisant triompher le sentiment où elle plonge ses racines. C'est alors la bataille rangée entre ce couple idée-sentiment immoral et le ou les couples idées-sentiments moraux » (p. 64).

L'éducateur devra donc s'efforcer d'empêcher la naissance ou du moins la croissance des couples ennemis de l'idée morale. Principe excellent, mais dont l'application est parfois difficilement explicable dans le système de M. Payot. Il faut, pour entrevoir des applications fécondes de ce

trer dans la vie. Aux Instituteurs et aux Institutrices, Colin, Paris, 1898.

[1] « Quant à dire que l'âme est une substance simple, nous ne l'osons plus, parce que nous ignorons ce qu'est une substance. Depuis que l'atome est conçu comme un véritable univers infiniment petit, mais infiniment complexe, nous n'osons plus parler de substance simple. » *(Conquête du Bonheur*, p. 24).

principe, ne point river la volonté dans son action à la seule influence du sentiment ; il faut restituer à l'intelligence la proposition à la volonté de son objet : *nil volitum nisi præcognitum ;* il faut laisser à la volonté la libre détermination de ses actes, nonobstant la présentation de l'objet et l'influence des sentiments.

En réalité, M. Payot ne fait qu'effleurer ces données fondamentales ; son « éducation de la volonté » revient bien plutôt à n'être qu'une éducation de la vie affective, et tout se réduit à ceci : envelopper les idées morales de sentiments favorables, après quoi on est sûr de la volonté dont la nature est de vouloir le bien, mais dont l'activité est conditionnée absolument par le sentiment. Il faut, en somme, détruire dans la vie affective les obstacles au règne de la volonté ; quant à la volonté elle-même, M. Payot ne s'occupe pas de l'éduquer...

Nonobstant cette transposition du plan éducatif, les remarques de M. Payot concernant les facteurs intérieurs de l'éducation de la volonté (le rôle primordial du sujet, la méditation, l'action, l'hygiène corporelle) et ses facteurs extérieurs (le rôle du maître, des camarades, des écrivains), sont parfaitement justifiées et témoignent d'une pénétration d'esprit rare et d'une profonde psychologie. Il y a là de larges emprunts à l'ascèse chrétienne, avec un but différent et — ce qui est plus grave — l'oubli d'un facteur intérieur, la grâce, moralement nécessaire à la mise en valeur des multiples facteurs extérieurs. Il est piquant toutefois de constater ici que le même philosophe qui déniait tout à l'heure toute énergie motrice à l'idée, assigne comme facteurs efficaces d'éducation de la volonté les actes intellectuels d'ascétisme qu'on vient d'énumérer !

La thèse de M. Barbey, mettant en relief les insuffisances en même temps que les traits recevables de la philosophie de M. Payot, démontre une fois de plus combien les principes solidement établis et les analyses précises de l'éthique chrétienne sont indispensables à tout penseur qui veut construire un édifice cohérent. C'est faute de cette base que l'œuvre de M. Payot est incomplète et déficiente, et que parfois ses conclusions confinent à l'erreur. Nous en étions déjà depuis longtemps persuadés ; nous en avons une nouvelle et péremptoire démonstration.

4. — Voici un livre dans lequel les données de la psychologie sont appliquées au problème de l'éducation : livre déjà ancien, puisque la première édition (parue en flamand) date de 1920. La traduction française a été faite sur la 4e édition et a pour titre : *Psychologie pédagogique et doctrine chrétienne de l'éducation* [1].

Nous sommes donc ici en présence d'un manuel de psychologie, dont les enseignements et conclusions sont appliqués immédiatement à la pédagogie : « la partie théorique s'accompagne en effet, dans chaque chapitre, d'indications pratiques, applicables à la vie fraîche et saine de l'école primaire. »

Les auteurs ont voulu « faire œuvre complète et concise à la fois. Chaque thèse présentée s'appuie sur les solides fondements de la philosophie scolastique et trouve sa confirmation dans les résultats de la psychologie expérimentale, là où la chose est de mise. »

Une première partie, relativement brève, sert d'introduction : en deux chapitres, elle fournit une esquisse psychologique de la vie et des facultés de l'enfant. Les auteurs font opportunément remarquer qu' « en aucun cas, la véritable science de l'éducation ne peut être une science purement expérimentale. » L'éducation véritable doit être basée sur des *principes :* « La psychologie pédagogique est en liaison intime avec la conception de l'univers et avec la conception de la vie, et celles-ci sont édifiées principalement par la philosophie et par la science religieuse ; elles livrent les principes, les postulats, les normes qui sont à la base de l'œuvre d'éducation » (p. 21).

Le corps de l'ouvrage est renfermé dans la seconde et la troisième parties, consacrées respectivement à « la vie cognitive » et à « la vie volitive. »

Après un aperçu général sur les facultés de connaissance, l'étude sur « la vie cognitive » expose les différents actes par lesquels s'exerce cette connaissance : la conscience, l'attention, la perception sensible, l'image, la pensée, l'idée, le jugement, le raisonnement, la mémoire. Sur tous ces sujets, nous trouvons des notions précises, sans développement inutile, mais avec des applications immédiatement pratiques à l'éducation de l'enfant.

Dans la troisième partie, qui traite des facultés volitives et de la formation morale, les auteurs ont introduit tout spécialement leur conception chrétienne de la vie qui en est pour ainsi dire l'élément essentiel, ordonnant tout leur enseignement en une parfaite unité. Ils ne conçoivent pas qu'une éducation de la volonté puisse se passer de la vraie religion qui « *seule,* telle qu'elle est enseignée par l'Eglise catholique et romaine :

« *a)* donne *toute clarté et toute netteté* concernant le droit et le devoir, concernant le bien et le mal, concernant l'action et l'omission dans les milliers de cas de notre vie courante ; *b)* fournit l'*autorité nécessaire* (au nom de Dieu) pour prescrire des obligations à l'homme ; *c)* contient en elle *l'unique et suffisante sanction* de notre comportement moral, dans les récompenses et les peines éternelles de la vie future, et l'aiguillon jamais en défaut de l'amour de Jésus-Christ ; *d)* donne *l'espoir et la confiance...,* parce qu'elle inspire la certitude de recevoir la grâce qui est un don surnaturel de Dieu, qui ne nous échappera pas... ». « La grande illusion de l'éducation laïque, disent encore nos auteurs, réside en ce qu'elle ne sait faire aucune distinction entre l'*opinion raisonnée* et la *tendance volontaire.* La lumière intellectuelle seule n'est pas suffisante pour la vie morale. Les faits démontrent que « savoir quelque chose » et « réaliser quelque chose », c'est deux » (p. 237).

Les auteurs exposent tout d'abord le processus d'un acte volitif : sentir, désirer, vouloir ; puis ils rappellent toute la complexité des éléments qui entrent dans « la vie volitive entière de chaque individu » : instincts, habitudes, inclinations, passions, mentalité, sentiment, vertus, caractère, etc... Tous ces éléments sont susceptibles de recevoir quelque effet de l'éducation : aussi faut-il connaître les facteurs, la méthode, les principes de cette éducation, de l'éducation chrétienne particu-

[1] **Psychologie pédagogique et doctrine chrétienne de l'éducation, par Dr A. Decoene et A. Staelens. — In-8 de 446 p., 38 f. — Dépositaire pour la France : Editions Salvator, Mulhouse. Pour la Belgique : Editions pédagogiques « V. D. », 44, rue des Récollets, Louvain.**

lièrement, et nous aboutissons ainsi à une esquisse de ce que doit être l'éducation « du cœur, de la connaissance et de la mentalité, de la force de caractère, de la vie de prière. » — Mais ce n'est pas tout : d'autres inclinations naturelles ou instincts ont un besoin plus particulier encore de l'influence éducatrice ; c'est l'amour-propre ou le sentiment de sa valeur personnelle, le sentiment de l'honneur, le penchant à l'imitation, le besoin de mouvement, l'égoïsme et le penchant sexuel. Les instincts sociaux, eux aussi, ne sauraient échapper à une éducation indispensable ; l'éducation dans la famille et par la famille vient en premier lieu, mais elle doit être complétée par l'éducation religieuse et l'éducation sociale au sens strict du mot. Enfin, on ne saurait négliger l'éducation des instincts supérieurs : sentiment du vrai, sentiment du beau, sentiment moral, sentiment religieux, sentiment de l'idéal.

On voit la richesse et l'utilité du recueil de MM. Decoene et Staelens. Nous ne pouvons que souscrire au jugement autorisé de M. l'Inspecteur Principal Honhon présentant l'édition française :

« L'œuvre est *concise* tout en étant *très complète*... Elle est *pratique*... Enfin et surtout, elle a le mérite de la *clarté* et, malgré la nature des sujets traités, de la *simplicité*. Les auteurs n'ont pas oublié qu'ils s'adressaient en tout premier lieu à des adolescents — c'est à quinze ans qu'on débute à l'Ecole normale — peu préparés aux spéculations de l'esprit et non familiarisés avec la terminologie spéciale employée. Le traducteur... a su *traduire* sans *trahir*... Il a contribué à mettre à la disposition des éducateurs chrétiens, professeurs d'écoles normales, normalistes, instituteurs, un guide savant et sûr » (p. 8).

5. — L'éducation physique ne joue qu'un rôle subsidiaire dans la formation de l'individu ; cependant ce rôle n'est pas à négliger. Aussi avons-nous lu avec plaisir l'ouvrage de M. K. H. Van Schagen, Inspecteur de l'éducation physique de la ville d'Amsterdam, *Le rôle de l'éducation physique dans le développement de la personnalité*[1].

L'auteur place le problème sur son véritable terrain. Il se demande quelle est la valeur de l'éducation physique, telle qu'elle est donnée de nos jours à la jeunesse. « Si elle satisfait les militaires et généralement aussi les médecins, répond-elle à ce but que nous voudrions voir poursuivre et atteindre : le développement physique, intellectuel et moral de l'individu, c'est-à-dire de sa personnalité entière, au moyen des exercices du corps ? »

Pour répondre à cette question générale et aux questions particulières qui y sont incluses, l'auteur fait tout d'abord une enquête historique sur la place occupée par l'éducation physique dans l'éducation générale, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. C'est la matière du premier livre (p. 11-230). Il étudie brièvement les primitifs, dégageant les points essentiels actuellement acquis. Il esquisse également l'étude de la culture physique chez les anciens peuples de l'Orient, notamment chez les Egyptiens, les Hébreux, les Chinois et les Indous. Cette question, en effet, a été complètement négligée jusqu'ici, et il est encore d'usage de faire remonter aux seuls Grecs la pratique de la culture physique. Or, bien avant eux, les peuples anciens ont pratiqué méthodiquement les exercices physiques ; les anciens Chinois leur ont même donné une place primordiale dans l'éducation générale de l'individu. L'auteur passe rapidement sur les Grecs et les Romains qui ont été si souvent et si bien étudiés ; il se borne à dégager les idées générales que l'on peut tirer de leur façon de comprendre l'éducation physique. Au Moyen Age, les exercices physiques, notamment sous la forme de jeux populaires, ont occupé une place importante dans la vie sociale. Tous les développements indispensables ont été accordés à l'étude de la culture physique à la Renaissance et aux siècles qui l'ont suivie, spécialement au XVIII[e], où l'influence de Rousseau apparaît comme prépondérante : ses idées, en effet, se retrouvent à travers les projets d'éducation présentés par la Révolution. L'auteur enfin a cherché à montrer les erreurs dans lesquelles est tombée la pédagogie du XIX[e] et celle du début du XX[e] siècles, en ne visant que le côté purement intellectuel de l'éducation ; on note, en terminant, une réaction accusée dans l'éducation physique de l'Italie fasciste et de l'Union soviétique.

Une fois cette revue historique close, M. Van Schagen expose dans le livre II (p. 231-410) « le rôle de l'éducation physique dans l'enseignement de nos jours. » Une première partie recense et critique les différents systèmes d'éducation physique. Après un coup d'œil rétrospectif jeté sur les fondateurs, Gutsmuths, Vieth, Pestalozzi, Amoros, Jahn, Eiselen, Ling, l'auteur divise en trois grands groupes les systèmes d'éducation physique : — 1° Ceux à tendance anatomique, physiologique et hygiénique (Gymnastique suédoise traditionnelle, conceptions de M. Thulin, de M[lle] Björksten, du professeur Lindhard, gymnastique fondamentale de M. Bukh, idées de M[me] Mensendieck). Sur chacun de ces systèmes, M. Van Schagen porte une appréciation qui ne va pas, surtout pour les systèmes Bukh et Mensendieck, sans de fortes réserves. — 2° Ceux à tendance esthétique, pédagogique et artistique, s'originant ou s'apparentant aux systèmes dits « rythmiques » d'origine française : l'auteur étudie spécialement la gymnastique rythmique de M. Dalcroze et les conceptions de M. Bode, « la gymnastique d'expression ». « Malgré ses théories un peu vagues parfois, en apparence, la gymnastique rythmique a eu le mérite de rompre avec le point de vue par trop matérialiste de la gymnastique ancienne qui répondait uniquement à des préoccupations d'ordre militaire ou médical, pour faire pénétrer dans la culture physique l'élément intellectuel, la « spiritualiser » en quelque sorte... Elle répond, d'autre part, au désir de la femme d'avoir une gymnastique plus conforme que l'ancienne à sa nature. Ce qui la rend toutefois moins applicable à l'école, si on l'y pratique seule, c'est le manque de performances pourtant indispensables si l'on veut que la gymnastique exerce une attraction durable sur les jeunes gens » (p. 313-314). — 3° Ceux à tendance biologique et pédagogique. L'auteur étudie ici avec complaisance la méthode éclectique et évolutive de Demeny ; mais, tout en rendant hommage à certaines particularités de la méthode de M. Hébert, il lui reproche l'absence d'éducation méthodique des mouvements et des attitudes. En Autriche, M. Gaulhofer et M[lle] Streicker ont réussi à faire incorporer l'éducation physique dans l'éducation générale : selon leur opi-

[1] In-8 de 540 p., 60 f. — Paris, Alcan.

nion, la gymnastique scolaire ne doit jamais être isolée des autres questions d'hygiène sociale ; c'est à ce but avant tout qu'ils veulent éduquer et subordonner les deux moyens spéciaux qu'ils préconisent : les soins du corps et son développement.

C'est dans ce sens que l'auteur lui-même formule son sentiment : l'éducation physique est, pour lui, avant tout, un problème pédagogique. Il souligne, à ce sujet, l'importance fondamentale du corps dans l'éducation, l'influence du physique sur les résultats intellectuels obtenus par les élèves, l'influence des exercices physiques sur le caractère et sur la croissance : « Etant donné l'influence néfaste de l'école sur le corps de l'enfant en croissance ; étant donné, d'autre part, que l'école garde l'enfant la plus grande partie du jour pendant plusieurs années, qu'en d'autres termes cette influence néfaste est de longue durée et sans interruption, il est nécessaire d'écarter cette nocuité journalière par des mesures contraires énergiques et systématiques, spécialement sous la forme d'une gymnastique quotidienne » (p. 390). Ainsi, on ne pourra parler de culture physique « que si la formation et les soins du corps sont liés à la poursuite d'un but moral et intellectuel élevé » (p. 391). Et M. Van Schagen n'hésite pas à conclure que « le professeur de gymnastique et les professeurs des autres matières suivent des voies différentes, mais poursuivent le même but. Ces voies sont également nécessaires et, par là, ils ont des droits égaux » (p. 393). L'idée d'égalité est peut-être ici exagérée, étant donné la subordination du corps à l'âme ; mais il y a néanmoins une grande part de vérité dans cette assertion ; et de plus en plus la « doctrine nouvelle » s'implante en différents pays, à la tête desquels l'auteur se plaît, une fois de plus, à nommer l'Autriche.

Le livre III (p. 411-494) s'attache à montrer l' « importance de la culture physique au point de vue sociologique. » Après avoir constaté le fait de la « mécanisation » qui envahit peu à peu tous les actes de la vie dans la société contemporaine, l'auteur montre comment « la culture physique peut remédier, dans une mesure appréciable, aux dangers de la spécialisation et de la mécanisation pour l'individu et pour la société. » Et il résume sa pensée en trois points : 1° Influence bienfaisante, sur la santé, d'une culture physique méthodiquement et judicieusement appliquée ; 2° La culture physique fournit un remède attrayant aux dangers que la civilisation moderne fait courir à la santé intellectuelle de l'individu par sa « mécanisation » et une spécialisation excessive ; 3° La culture physique est un remède aux dangers que la civilisation moderne fait courir à la santé morale de l'individu.

Ces réflexions sont parfaitement exactes, mais combien la culture physique aurait-elle encore plus d'efficacité pour atteindre ces buts, si elle était vivifiée et dirigée par l'idée chrétienne ! Nous renvoyons ici à ce qui a été si bien dit par M. Michel Christian, *L'Esprit chrétien dans le Sport* (voir *Ami*, p. 317).

Une abondante bibliographie et une table des matières très détaillée achèvent le volume de M. Van Schagen. Les éducateurs trouveront profit à le consulter, car il est inspiré par cette pensée de Montaigne que l'auteur nous propose dès la première page : « Ce n'est pas une âme, ce n'est pas un corps qu'on dresse, c'est un homme. »

6. — Dans une brochure extrêmement intéressante [1], mais où malheureusement le sujet lui-même laisse la place libre à trop d'hypothèses invérifiables, M. Paul Vuilliaud étudie « Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque. » Quelle influence la lecture de ces livres a-t-elle pu avoir sur la personnalité intellectuelle du philosophe hollandais? Ici nous sommes en face de deux termes bien connus : d'une part la philosophie et le système de Spinoza ; d'autre part, les lectures qu'il a faites et dont sa bibliothèque reste le témoin irréfragable. Quel rapport existe-t-il entre ces deux termes ? Tel est le problème auquel M. Vuilliaud apporte des solutions ingénieuses, souvent vraisemblables, toujours intéressantes. Le problème est complexe, et les solutions varient selon les aspects variés du génie de Spinoza. Ce petit livre est une évocation sincère, souvent émue, de l'étrange personnalité du philosophe solitaire.

§ III. — « Questions disputées » (vol. IX-XIV)

L'excellente collection « Questions disputées, » publiée sous la direction de MM. Ch. Journet et Jacques Maritain, s'est enrichie de plusieurs volumes pleins d'intérêt.

1. — Voici d'abord, de M. Maritain lui-même, quelques réflexions intitulées : *De la philosophie chrétienne* [2]. Comment la philosophie — par essence science rationnelle — peut-elle être chrétienne, c'est-à-dire conforme aux exigences de la révélation ? Le principe de solution est, pour M. M., la distinction classique entre *l'ordre de spécification* et *l'ordre d'exercice,* ou encore, plus simplement, entre la *nature* et *l'état*. On distinguera donc « la nature de la philosophie ou ce qu'elle est en elle-même et l'état où elle se trouve de fait, historiquement, dans le sujet humain et qui se rapporte à ses conditions d'existence et d'exercice dans le concret » (p. 27). Ainsi, « considérée dans ce qui la constitue formellement comme philosophie, la philosophie thomiste est toute rationnelle ; aucun argument procédant de la foi ne pénètre en sa texture ; elle ne relève intrinsèquement que de la raison et de la critique rationnelle ; elle ne tient sa stabilité de philosophie que de l'évidence expérimentale ou intellectuelle et de la démonstration » (p. 33).

Mais dès qu'il est question non plus de la philosophie prise en soi, mais de la façon dont le sujet humain philosophe, et des diverses philosophies amenées au jour dans le mouvement concret de l'histoire, la considération de l'essence ne suffit plus ; celle de l'état s'impose. Or, le christianisme a changé, en la surélevant, la philosophie tant du côté des objets proposés que du côté de la vitalité de l'intelligence et de ses inspirations les plus profondes. — Tout d'abord il est des objets appartenant de soi au domaine de la philosophie, mais qu'en fait les philosophes n'avaient pas reconnus explicitement et que la révélation chrétienne a mis au premier plan : notions de nature, de personne, d'être subsistant, de création et, dans l'ordre moral, de péché. De telles notions sont capitales pour la philosophie et, à leur sujet, il y a vraiment apport positif reçu de la révé-

[1] Paul Vuilliaud. — **Spinoza d'après les livres de sa Bibliothèque. — In-8 de 104 p. — Paris, Bibliothèque Chacornac, 11, quai Saint-Michel.**

[2] **In-12 de 170 p., 10 f. (vol. IX de la Collection ; Paris, Desclée, de Brouwer et Cie).**

lation pour la raison. — Ensuite, la philosophie trouve en climat chrétien des renforcements subjectifs : perfectionnement des *habitus* naturels par les *habitus* surnaturels ; orientation des aspirations vers une finalité supérieure ; correction, par la grâce, des défaillances presque inévitables de la raison laissée à elle-même. C'est « à tous ces titres qu'il faut dire que la foi guide ou oriente la philosophie, *veluti stella rectrix,* sans léser pour cela son autonomie, car c'est toujours selon ses lois propres et ses principes propres, et en vertu des seuls critères rationnels, que la philosophie juge des choses, même des choses qui, bien que naturellement accessibles à la seule raison, ne seraient pas, de fait, reconnues ou gardées sans mélange d'erreur par la raison, si celle-ci n'était à la fois rendue attentive à leur existence, et rendue plus forte elle-même par une sorte de continuité vitale avec des lumières supérieures » (p. 54).

Une première application de ce concept de la philosophie chrétienne intéresse la nature de l'apologétique (note 1) : « Défense rationnelle de la révélation divine, l'apologétique procède selon la lumière naturelle de la raison sous la direction positive de la foi » (p. 89). On voit par là comment « cette philosophie chrétienne pratique, à l'état parfait,... peut être riche de précieuses valeurs apologétiques et même expliciter des conclusions apologétiques de grande importance » (p. 99). Toutefois, ces valeurs et ces conclusions restent accidentelles à l'œuvre propre de la philosophie.

Une seconde application concerne la philosophie morale (note 2). Une morale naturelle existe, dont le rôle est absolument fondamental. Mais cette morale naturelle n'existe pas *à part* comme vraie science de la conduite (pas plus que sans la charité les vertus naturelles n'existent au titre véritable de vertus) ; elle n'existe que comme armature de la science morale intégrale. En sorte que « la philosophie morale adéquatement prise est subalternée à la théologie en raison des principes seulement. Ce n'est pas une science matériellement philosophique et formellement théologique ; c'est une science formellement philosophique subalternée à la théologie. Il lui est essentiel d'être subalternée à la théologie, puisque c'est de la théologie qu'elle tient la notion de la vraie fin ultime de l'homme et que, dans l'ordre pratique, ce sont les fins qui jouent le rôle de principes... D'autre part, c'est à raison des conditions existentielles où se trouve le sujet humain,... que la philosophie, quand elle passe au domaine pratique, doit ainsi se subalterner à la théologie » (p. 142).

Ces distinctions marquent le sens du livre de M. Maritain et précisent opportunément la notion de « philosophie chrétienne. »

2. — *Du Régime temporel et de la liberté* [1], du même auteur, est une longue méditation philosophique en trois parties : *une philosophie de la liberté ; religion et culture* (II) ; *de la purification des moyens.*

Dans la première partie, la spéculation métaphysique est prépondérante : c'est le fait de la liberté humaine en face du déterminisme de la nature, qu'il suppose, mais auquel il est irréductible. Le monde de la liberté constitue ainsi, peut-on dire, un monde à part. Mais ces notions primordiales mises en sécurité, M. Maritain montre comment la liberté initiale (notre libre arbitre) doit fructifier dans l'ordre psychologique et moral, nous faisant *devenir,* dans notre activité, soit spirituelle, soit sociale, ce que nous sommes déjà métaphysiquement, à savoir « une personne. » On comprend toute la portée morale et sociale du problème ainsi posé et comment ni l'individualisme ni le bien communautaire ne sauraient absorber « la personne. » De là résultent d'importantes conséquences en matière de philosophie politique, notamment en ce qui concerne la notion qu'on peut actuellement se former de « l'Etat laïque chrétien, » où se réaliserait « une civilisation chrétienne ou humaniste intégrale, pure à la fois de libéralisme et de cléricalisme, une civilisation à base essentiellement religieuse chrétienne, et où la cité terrestre se montre religieuse et chrétienne, sans faire prévaloir par son appareil de contrainte un conformisme confessionnel » (p. 76).

C'est le même mouvement de pensée qui nous conduit à la deuxième partie où sont repris et développés quelques-uns des thèmes d'un ouvrage antérieur, *Religion et Culture* (voir *Ami* 1931, p. 382). Ici, la réflexion se tourne vers la matière historique et les conditions présentement données où les majeures précédemment mises en lumières peuvent avoir à s'appliquer. De là, une grande variété de questions correspondant néanmoins à la même préoccupation centrale, et se référant à la notion de l'ordre, à l'opposition de l'humanisme intégral ou théocentrique à l'humanisme anthropocentrique, aux relations du spirituel et du temporel, aux aspects possibles d'une nouvelle chrétienté, à la mission temporelle du chrétien, aux positions de l'humanisme intégral à l'égard du régime actuel de civilisation et du matérialisme capitaliste ou communiste.

Une profonde unité de doctrine dirige ces exposés : c'est celle que l'auteur montre, dans sa conclusion, comme dominant et commandant la « rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi ». Cette rupture, en effet, a des conséquences dans tous les ordres :

« Elle n'intéresse pas seulement les choses économiques ou politiques ; elle intéresse aussi tout l'ensemble de la culture, les relations du spirituel et du temporel, la conception même qu'on doit se faire de l'œuvre de l'homme ici-bas et en ce temps de l'histoire du monde. Elle n'intéresse pas seulement le régime extérieur et visible de la vie humaine ; elle intéresse aussi et en premier lieu les principes spirituels de ce régime. Elle doit se manifester à l'extérieur, dans l'ordre visible et tangible. Mais la condition inéluctable est qu'*elle se consomme d'abord dans l'intelligence et dans le cœur de ceux qui veulent être les coopérateurs de Dieu dans l'histoire, et c'est qu'ils en comprennent toute la profondeur* » (p. 159).

La troisième partie s'attache au problème des moyens. Ici, la pensée arrive au plan des considérations plus concrètes concernant l'action elle-même, et au mode ou style propre de la réflexion « pratiquement pratique ».

Ce sujet s'impose à la méditation du philosophe, dès l'instant qu'il reconnaît la nécessité d'une transformation radicale du régime temporel ennemi de la personne humaine et de sa véritable liberté, et qu'il voit d'autre part que, l'ordre des moyens devant correspondre à l'ordre des fins, les moyens d'une telle transformation du temporel

[1] In-12 de x-272 p., 12 f. (vol. XI).

doivent nécessairement être adéquats à la grandeur de la fin visée. Une rénovation du régime temporel, à base authentiquement spirituelle, exige l'emploi de moyens appartenant à des ordres différents et ne pouvant se suppléer les uns les autres :

« Au-dessous des moyens purement spirituels, tournés vers l'éternité (qui ne sont causes *propres* qu'à l'égard d'effets purement spirituels), viennent les moyens spirituels engagés dans le temps et dans les combats du monde, incarnés dans une activité à fin temporelle,... moyens spirituels de guerre temporelle, qui s'appuient avant tout sur la patience et le courage à supporter, et dont nous nous sommes demandé s'ils ne pourraient pas donner lieu à des techniques nouvelles d'action politique. Et, au-dessus de ces moyens, les moyens charnels, en particulier ceux qui se rangent sous le signe du courage pour attaquer » (répression et contrainte) (p. 217).

Le grand mérite de l'ouvrage de M. Maritain est d'avoir mis en relief la valeur de la personnalité humaine, surélevée par l'ordre surnaturel, en fonction de l'organisation temporelle des Etats, même à notre époque de neutralité laïque. La pensée de l'auteur est parfois abstraite et les formules dont elle s'enveloppe exigent du lecteur un effort d'attention plus qu'ordinaire. Aussi bien M. Maritain écrit-il pour un public spécialisé, qui retirera certainement grand profit d'une laborieuse lecture.

Deux annexes, toujours dans le même ordre d'idées : I. Personne et Propriété ; II. La doctrine du « Satyagraha » exposée par M. K. Gandhi.

3. — Avant de présenter l'ouvrage de M. Gustave Thibon [1], il est utile de présenter l'auteur. M. G. Thibon s'est formé lui-même ; agriculteur, il s'est jeté tout jeune, sans presque quitter son village natal et la terre, dans l'étude approfondie des sciences et de la philosophie. La fréquentation assidue de Nietzsche et de Klages, unie à de longues méditations solitaires, l'orientent tout d'abord vers la psychologie individuelle. Mais la lecture de Maritain ouvre son âme au Christ et sa pensée à la philosophie thomiste. Il s'est donc donné pour vocation d'éclairer à la lumière thomiste et chrétienne les « découvertes » de la psychologie concrète allemande.

Dans *La Science du caractère,* c'est l'œuvre de Ludwig Klages qu'il analyse et critique. Ludwig Klages est un des premiers psychologues de notre époque : ses études sur la structure concrète du caractère systématisent une expérience humaine extraordinairement ample et pénétrante. Il s'agit ici, non de repérages abstraits ou de classifications plus ou moins superficielles, mais des mobiles profonds de l'âme dont la synthèse et le conflit président à l'agir complexe de l'homme. C'est pour ainsi dire une science nouvelle que l'on n'a pas hésité à désigner d'un mot nouveau : la caractérologie [2].

Dans une première partie, étudiant les découvertes de Klages, l'auteur essaie d'y situer la caractérologie à la place qui lui revient dans la hiérarchie des sciences, et d'en montrer la valeur, les limites et les périls. Déjà ici, il a été nécessaire de suivre Klages dans ses excursions métaphysiques ; mais cette métaphysique n'est touchée que dans la mesure où elle est le *substratum* ou l'instrument de l'analyse psychologique.

La métaphysique de Klages est directement abordée dans la seconde partie. De sa caractérologie, en effet, Klages a tiré, dans un monumental ouvrage : *L'Esprit comme adversaire de l'Ame (Der Geist als Widersacher der Seele,* Leipzig, Barth, 4 vol., 1929-1932), une métaphysique dualiste, qui a déjà fait date dans l'histoire de la pensée occidentale. La philosophie de Klages s'y présente comme le pôle positif de l'œuvre nihiliste de Nietzsche : du chaos nietzschéen, l'effort original et synthétique de Klages a tenté de faire jaillir un univers cohérent, et il a donné à l'irrationalisme sa forme la plus rationnelle. Tout est basé sur le dualisme, bien plus l'antagonisme, de l'esprit et de la vie. Immense erreur, sans doute, et qui a conduit Klages à la construction d'une mystique vitaliste hostile au christianisme, mais qui cependant contient d'exactes intuitions psychologiques qu'il y aurait faute à méconnaître. Tout en s'attaquant aux fondements faux, M. Thibon sait mettre en relief les aspects acceptables de la doctrine, les éclairant et les corrigeant au besoin à la lumière des principes de S. Thomas.

La troisième partie contient l'exposé des conceptions du plus autorisé des disciples de Klages, Hans Prinzhorn. Celui-ci (qui est mort il y a quelques mois) a tenté, dans un esprit de généreuse indépendance, de restaurer les sciences pratiques (éthique, politique, pédagogie, psychothérapie, etc.) sur les bases du dualisme klagésien.

Il nous semble que M. Thibon s'exagère un peu la portée de la philosophie de Klages. C'est la vieille doctrine trichotomiste, rajeunie avec l'appoint des perfectionnements apportés par les XIXe et XXe siècles dans l'observation des phénomènes psychologiques. Mais le prétendu antagonisme de l'esprit et de l'âme se trouve déjà chez Plotin et quelque peu chez Aristote ; mais les Pères de l'Eglise l'ont combattu chez Apollinaire ; mais le concile de Vienne l'a réprouvé chez Olivi ; mais toute l'école vitaliste en a vécu et Pie IX a été obligé d'en condamner les derniers vestiges. Et c'était précisément en Allemagne, avec Günther, Baltzer et Knodt.

Ce qui nous intéresse ici, c'est donc beaucoup moins la doctrine de Klages que la critique qu'en a faite M. Thibon. Par le rapprochement qu'il établit constamment entre la doctrine klagésienne et les principes de S. Thomas, M. Thibon a le double mérite de faire ressortir ce qui, dans les conceptions de Klages, peut être intégré dans les cadres d'une philosophie éternelle, et de souligner en même temps les côtés ténébreux d'une mystique de la vie antiintellectualiste et antichrétienne. Deux appendices, en effet, montrent l'opposition irréductible du système de Klages par rapport à la morale et à la mystique chrétienne.

4. — Tristan d'Athayde est le pseudonyme d'Amoroso Lima, critique brésilien contemporain, qui depuis plusieurs années est à la tête du mouvement catholique de son pays. C'est un converti ; il a retracé lui-même, dans une étude intitulée : *Tentative d'Itinéraire* (Nouvelle Revue des Jeunes), les étapes de son retour à la foi chrétienne. L'influence de J. Maritain a été décisive dans sa conversion ; aussi ne devons-nous pas nous étonner

[1] **La Science du Caractère** *(L'œuvre de Ludwig Klages),* par Gustave Thibon. — In-12 de 258 p., 12 f. (vol XII).
[2] Cf. les *Principes de la Caractérologie* de Klages, Alcan. 1926.